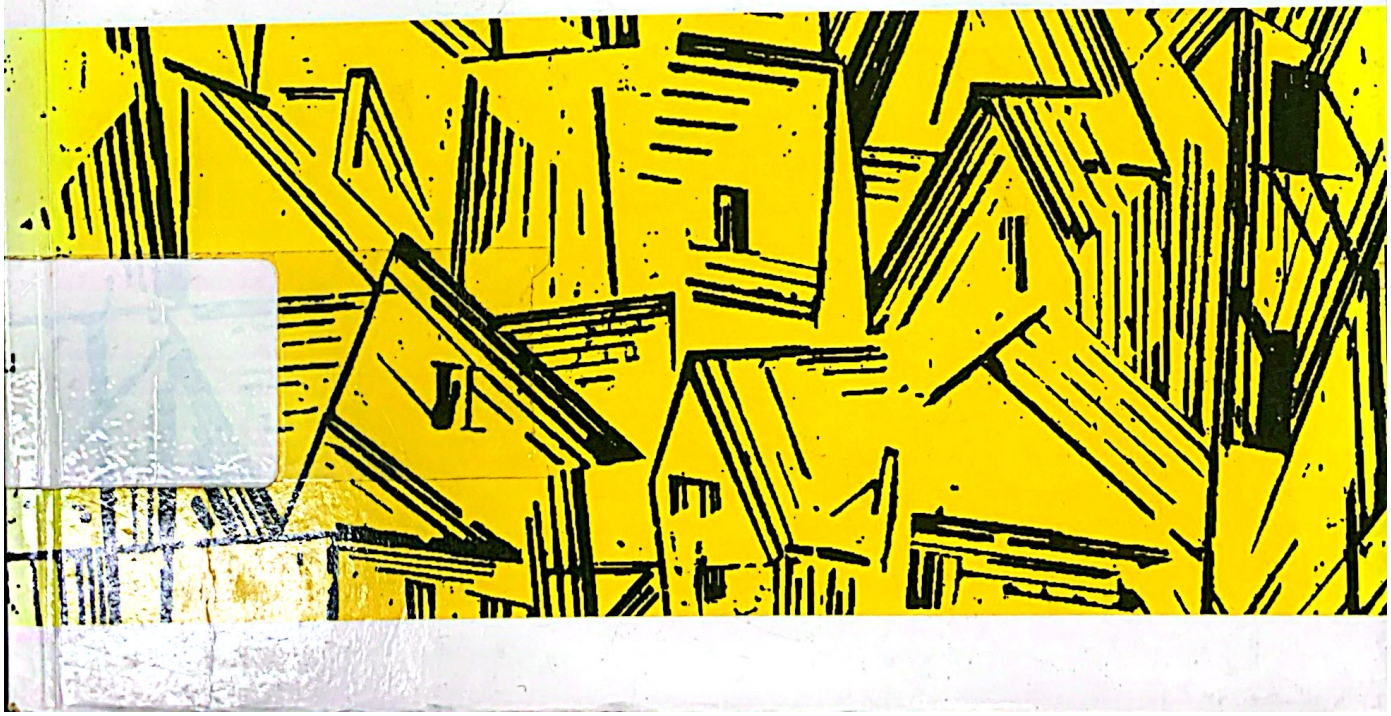
JOHANN GOTTLIEB FICHTE

FUNDAMENTOS DA DOUTRINA DA CIÊNCIA COMPLETA

Tradução e Apresentação de Diogo Ferrer

Edições *Colibri*

Universalia
Série Ideias



Scanned with CamScanner

Johann Gottlieb Fichte

UNIVERSIDADE FEDERAL
Biblioteca Comunitária
S. CARLOS

FUNDAMENTOS DA DOUTRINA DA CIÊNCIA COMPLETA

Tradução e Apresentação de
Diogo Ferrer

10220977

Edições *Colibri*

Scanned with CamScanner

ÍNDICE

Apresentação 1

Prólogo à Segunda Edição 17

Prefácio 21

Princípios da Doutrina da Ciência Completa 25

Fundamentos do Saber Teórico 51

Fundamentos da Ciência do Prático 141

Glossário 201

Scanned with CamScanner

APRESENTAÇÃO

Largos anos decorridos após a publicação inicial dos "Fundamentos da Doutrina da Ciência," em dois fascículos, nos anos de 1794/1795, Schelling recordará ainda o início da sua própria filosofia *"naqueles bons tempos, em que o espírito humano se soltou, com Kant e Fichte, das suas cadeias, para a liberdade efectiva."*[1] O texto que, no seu bicentenário, agora apresentamos, inaugura, na verdade, o primeiro grande capítulo do Idealismo Alemão, período filosófico de que Schelling exprime, com aquelas palavras, a origem temática e histórica. As Lições que Fichte pronuncia em Jena, em 1794 e 1795, marcam o início de uma breve carreira do filósofo na Universidade dessa cidade, para onde foi convidado para ocupar a cátedra deixada vaga por Reinhold, mudado para Kiel. Fichte é saudado, na ocasião, como o grande continuador da obra de Kant, o *"verdadeiro Messias da razão especulativa, o filho legítimo da promessa duma filosofia inteiramente pura, subsistente* em si *e* por si *própria,"*[2] até ao seu despedimento, em 1799, sob a acusação de ateísmo, iniciando então um período de declínio da sua estrela que, no que diz respeito à influência e audiência filosóficas, não mais brilhará. O seu parcial eclipse prolongar-se-á até à renovação dos estudos fichteanos a partir dos anos sessenta, caracterizada por uma bibliografia considerável, a par da edição crítica da sua obra, iniciada em 1962.

Os testemunhos da época dão-nos conta duma recepção calorosa do filósofo em Jena em 1794. Durante as suas lições da Doutrina da Ciência, os ouvintes, respondendo ao apelo para se concentrarem em si mesmos *"pareciam realmente entrar em si próprios. Alguns levantavam-se e mudavam de lugar, outros curvavam-se sobre os seus bancos e fechavam os olhos, e todos esperavam, com o espírito tenso, aquilo que se seguiria ao convite de Fichte. Via-se-los verdadeiramente pensar aquilo que ele*

---

[1] F. W. SCHELLING, Philosophie der Offenbarung (Werke, 6. Erg.Band, München, 1858, 1954, p. 89).

[2] JACOBI. Carta a Fichte, 1799 (Werke, III, Darmstadt, 1976, pp. 9-10).

Scanned with CamScanner

queria forçá-los a pensar. O êxito de Fichte afirmava-se a cada dia. Houve um momento, em Jena, em que o público inteiro se apaixonou por um sistema de metafísica, um momento [...] em que se falava dele não somente nas tabernas dos estudantes, mas também nos salões e, até mesmo, nos toucadores das damas."[3] Fichte encontrou discípulos, de ressaltar Schelling, que lhe iria suceder no firmamento da filosofia alemã, e converteu às suas teses o principal intérprete e divulgador coevo da obra kantiana, Reinhold que, nos seus próprios termos, frente à Doutrina da Ciência de Fichte viu *"jazer em escombros o edifício doutrinal"* do seu próprio sistema.[4]

A propósito do texto ora apresentado em tradução, permanecem em grande medida válidas as palavras de Richard Kroner, em apreciação histórico-sistemática do período do Idealismo Alemão: *"se é certo que Fichte considerava a exposição da sua Doutrina da Ciência a tarefa de uma vida, e que a sua primeira exposição não o satisfazia, esta primeira figura permanece, no entanto, aquela que elevou o pensamento kantiano a um novo estádio, que realizou a ruptura em direcção ao especulativo, e apontou, assim, o caminho para os desenvolvimentos subsequentes. A Doutrina da Ciência de 1794 é uma obra que exerceu a máxima influência sobre os seus contemporâneos, lançou Schelling no seu caminho e deixou traços indeléveis no espírito de Hegel. Por isso, valerá sempre como um clássico. Para quem considerar o desenvolvimento do Idealismo Alemão, ela tem de constituir e permanecer um marco de fronteira, o ponto de viragem que separa a época especulativa, pós-kantiana, da kantiana em sentido estrito, que a precedeu. [...] Ainda hoje nela* "cintilam as faíscas espirituais" *(Fichte a Reinhold, 21.3.1797), os problemas que levanta não estão, ainda, e por muito tempo, esgotados – eles manterão, previsivelmente por muito tempo, ou para sempre, suspensa a respiração da humanidade pensante. Está-se ainda muito longe de ter tão-somente compreendido este livro."*[5]

Fichte entendia-se como o realizador da obra de que Kant tinha descoberto a chave e lançado as bases. O discípulo de Kant iniciará então um

[3] Xavier LEON, Fichte et son temps, (vol. I, Paris, 1922, p. 274).

[4] REINHOLD, Carta a Fichte, 14.2.1797 (in FICHTE, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie [=GA], III,3, p. 48).

[5] Richard KRONER, Von Kant bis Hegel (Tübingen, 1921, 1924, 1961, p. 32). A última afirmação, em especial, continua entretanto válida, passados mais setenta anos sobre a publicação da obra. Cf. R.-P. HORSTMANN, Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus (Frankfurt a.M, 1991, p. 115), para quem *"a sua impenetrabilidade argumentativa não pode ser considerada resolvida, apesar de muitos esforços."*

movimento de aprofundamento, e um modo de pensar que irá conduzir sucessivamente a Schelling e finalmente a Hegel, descrevendo um trajecto em que pela primeira vez a filosofia se compreende a si própria como consistindo essencialmente no *movimento* do próprio pensar, caminho que Hegel entenderá como sucessão lógica dos sistemas filosóficos a caminho do absoluto, o qual pretenderá, alguns anos mais tarde, da forma mais impositiva ao pensamento, ter atingido. Será aliás esta última compreensão, atribuída a Hegel, que irá ajudar a impor, durante mais de um século, o referido apagamento da obra de Fichte, entendido quase sempre como mero ponto de passagem e jamais como proposta filosófica auto-suficiente.

No que diz respeito à compreensão do sentido da filosofia como residindo essencialmente no movimento do pensar, as ideias de Fichte, expostas na sua versão de 1794/1795, delineiam claramente as operações básicas do pensar dialéctico, ou da dialéctica entendida como mais do que uma lógica da ilusão.[6] Constitui uma descoberta filosófica determinante o facto de que, dadas uma posição, uma oposição e uma limitação recíproca, o pensamento encontra um método em que é a própria coisa que parece, segundo uma lógica interna, se desenvolver e determinar por si mesma e a si mesma. Já no que diz respeito à explicitação do tema do absoluto como ponto nodal da filosofia, Fichte parece oscilar, efectivamente, no presente texto, entre uma filosofia da subjectividade, centrada na problemática do conhecimento, – ou mesmo, principalmente no pequeno escrito programático do mesmo período "Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência," mais especificamente sobre o conhecimento científico, – e uma problemática que se poderia caracterizar pela regência do tema, nos termos de Hegel na mesma época, de que Fichte também se servirá aliás, da *"manifestação do absoluto."*[7] Este último tema, expresso posteriormente, por Fichte, pelo conceito de *"imagem do absoluto,"*[8] irá indubitavelmente dominar as versões mais tardias da Doutrina da Ciência, encontrando-se, por conseguinte, dalgum modo na linha do seu desenvolvimento. É duvidoso, porém, o que significam e qual o estatuto que Fichte pretenderia atribuir aos seus princípios e ao seu desenvolvimento, conforme expostos em Jena em 1794/1795.

[6] Cf. Reinhard LAUTH, "Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie" (in Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana, V, Köln, 1988, pp. 135-147).

[7] HEGEL, Differenz des fichteischen und schellingischen Systems der Philosophie (Gesammelte Werke, IV, Hamburg, 1964, pp. 10, 32). A ideia manter-se-á, e.g., na Wissenschaft der Logik (Ib., XI, pp. 380-381.); em Fichte, a partir de Carta a Schad, 29.12.1801 (GA, III, 5, p. 102).

[8] Expressão empregue a partir da Doutrina da Ciência de 1805 (GA, II,9, p. 310).

Scanned with CamScanner

Estes princípios parecem poder receber o sentido tanto de uma denominação para algum género de realidades ou estrutura ontológica, e assim "eu absoluto", "não-eu" e "divisibilidade, quantidade ou limitação, se deixarem interpretar, por exemplo, como "Deus", "mundo" e "eu finito", ou "ser", "nada" e "devir" – ou outros significados – quanto constituir meras ficções de cariz heurístico, ilusões transcendentais a desfazer ou princípios exclusivamente epistemológicos. De certo modo, o texto consiste num equilíbrio difícil entre uma filosofia do conhecimento, com questões de tipo gnosiológico, cada vez mais tendendo a manifestar-se como domínio de questionamento mal delimitado, e uma filosofia emergente do absoluto, de contornos românticos. Ou consistirá, porventura, justamente no prenúncio de um sistema de interpretação de Kant com o alcance de que o domínio do conhecimento, ou da experiência possível, consiste na imagem ou manifestação do absoluto. Deste modo buscará Fichte desenvolver um sistema do saber absoluto sem abandonar a matriz da crítica do conhecimento, um idealismo que é, simultaneamente, absoluto e crítico.

Assim, a identificação, ou confusão, induzida pela própria terminologia fichteana, do "eu absoluto" com o sujeito e do "não-eu" com o objecto é persistente, embora expressamente recusada por Fichte. Se é verdade que os "Fundamentos da Doutrina da Ciência" são pensados e projectados como teoria do conhecimento humano, que se trata tão-somente de explicitar os primeiros princípios do mesmo, e de encontrar quais os fundamentos necessários para a compreensão do acesso do eu ao sentimento e à experiência do mundo e de si próprio, é, entretanto, igualmente de assinalar que do cumprimento deste programa resulta que não é sem uma tese acerca do que são o mundo, o homem ou o absoluto que se responde à questão sobre o conhecimento. E assim, os próprios princípios da ciência, em conjunto com a sua expressão e desenvolvimento sistemáticos, constituem a imagem por si própria reconhecida do absoluto.[9] Esta é a ideia que a Doutrina da Ciência de 1794/1795 lança, muito embora em gérmen ainda, de modo irreversível.

Das ideias centrais de Fichte, aquela que permanecerá, para além da terminologia, não somente original, como também exclusiva do autor, e não fará carreira no Idealismo Alemão, é o projecto de constituição do saber a partir dos meios que são oferecidos exclusivamente pela liberdade. A equação entre absoluto e liberdade daqui resultante será especifica de Fichte, constituindo um sistema do idealismo absoluto independente e

[9] As interpretações, e.g., de Wolfgang JANKE (Fichte. Sein und Reflexion. Grundlage der kritischen Vernunft, Berlin, 1970 e Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin, 1993) e Marek SIEMEK (Die Idee des Transzendentalismus bie Fichte und Kant, Hamburg, 1983) apontam neste sentido.

inconfundível com as versões de Schelling ou de Hegel. Foi *"desta maneira [que] Fichte disse uma palavra nova na história da ética. É o descobridor do valor próprio da acção produtora como tal, da actividade; e, ao mesmo tempo, do valor próprio da liberdade."* [10] E será esta equação que o autor buscará trazer à linguagem no híbrido terminológico por si forjado, *"Tathandlung,"* palavra construída por analogia com o termo "Tatsache" ("facto"), em que o elemento "Sache" ("coisa") é substituído por "Handlung" ("acção"), com um resultado semelhante a "acto-acção" ou "acto de acção."

O texto de que aqui se apresenta a tradução portuguesa não constitui a "Doutrina da Ciência" de Fichte. O seu autor o dirá: *"a Doutrina da Ciência não é, de modo algum, um livro impresso, mas sim um pensamento vivo perpetuamente novo e a produzir de novo,"* trata-se duma *"experiência a retomar continuadamente."*[11] O sinal mais visível desta falta de coincidência entre a obra apresentada e o seu título é a multiplicidade de versões que o autor proporá a coberto do mesmo título. São contabilizáveis pelo menos nove versões diferentes (1794/1795, 1796/1798, 1801/1802, 1804(1), 1804(2), 1805, 1807, 1810, 1812), sem contar com repetições aproximadas. O texto, em qualquer caso, ainda segundo a declaração do autor, não é mais do que um apoio, quer para ele próprio pronunciar as suas lições, quer para os seus ouvintes, mas não substitui, jamais, a sua audição e acompanhamento vivos. Fichte redescobre o movimento dialéctico e socrático em que o pensamento não se faz à margem da sua comunicação e pedagogia. E assim, o autor *"não quis dizer tudo, mas deixar algo a pensar também para o leitor."*[12] Daí, talvez, o aspecto lacunar de algumas versões, aspecto que não se faz, contudo, notar neste texto. Mas é especialmente de assinalar que daquela redescoberta, e desta intenção, deriva também o convite insistente à abstracção, explícito mas sobretudo implícito, cuja aceitação constitui, segundo Fichte, condição necessária ao acesso e acompanhamento do texto.

À excepção de um opúsculo em "traços gerais", datado de 1810 e lar-

[10] Nicholas HARTMANN, Die Philosophie des Deutschen Idealismus (trad. port., Lisboa, 1983, p. 98). Muito menos moderado na apreciação do significado e alcance desta *palavra nova* é Oswaldo MARKET ("Fichte y Nietzsche. Reflexiones sobre el origem del nihilismo", in Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, I, Universidad Complutense de Madrid, 1980, pp. 106-119, esp. p. 118). Deste mesmo autor, em língua portuguesa, consulte-se o "Estudo Introdutório" ao Capítulo 8 de Fernando GIL (coordenação), Recepção da Crítica da Razão Pura (Lisboa, 1992, pp. 291-302).

[11] Doutrina da Ciência de 1805 (GA, II, 9, pp. 181 e 182).

[12] Fundamentos da Doutrina da Ciência (p. 89/*253* infra). Todas as referências à presente tradução obedecem à paginação entre parênteses rectos incluída no corpo do texto e mais abaixo explicada.

Scanned with CamScanner

gamente ignorado, a Doutrina da Ciência de 1794/1795 foi a única versão integralmente preparada para publicação e publicada em vida do autor e, em consequência, foi aquela que universalmente marcou a compreensão da sua filosofia, até à atenção, relativamente recente, concedida às versões apenas postumamente publicadas. A terminologia centrada em redor do "eu" e do "não-eu" e a frase *"o eu põe-se a si próprio" (das Ich setzt sich selbst)* tornaram-se na marca filosófica do autor e, simultaneamente, fonte de incompreensão e, até, chacota. Permaneceram vivos o estigma de filósofo da mera subjectividade vazia, os efeitos do fortíssimo ataque de Hegel, em 1801,[13] e caíram no quase total esquecimento a sua defesa e a sua auto-interpretação como crítico e superador de uma subjectividade empobrecida, resultante da admissão de qualquer absoluto ilusório e objectivado.[14]

Na auto-interpretação que faz da sua obra, Fichte considera não ter abandonado jamais a matriz kantiana da filosofia. Mantém-se, assim, fiel à ideia de que a filosofia consiste primeiramente na descrição de estruturas apriorísticas e necessárias segundo as quais a experiência tem, para uma razão finita, de ocorrer. Estas estruturas constituem a própria razão pura, que tanto caracteriza, na sua forma geral, o mundo da experiência, quanto a subjectividade. E, por sua vez, o método de detecção e descrição dessas estruturas será um método reflexivo, de que tanto Kant quanto Fichte são dependentes, mas que Kant, segundo Fichte, não chega a explicitar. *"A primeira questão seria: como é o eu para si próprio? O primeiro postulado: pensa em ti, constroi o conceito de ti próprio; e observa como o fazes. Todo aquele que apenas fizer isto, afirma o filósofo, encontrará que ao pensar aquele conceito a sua actividade, como inteligência, retorna a si própria, faz-se a si própria o seu objecto."*[15] Tal seria o princípio do método reflexivo, que Kant não teria explicitado.*"Na sua Dedução das Categorias, Kant aludiu à nossa proposição como princípio absoluto de todo o saber; mas nunca a estabeleceu de modo determinado,* como *princípio."*[16]

Conforme Fichte faz ressaltar logo no início do texto agora traduzido, a abstracção e a reflexão são actividades da razão, que o filósofo considera

13 HEGEL, Differenz des fichteischen und schellingischen Systems der Philosophie (op. cit., pp. 34ss.).

14 Por exemplo, em obras como a Doutrina da Ciência de 1804 (GA, II, 8, e.g. pp. 12--13ss., 34-35ss., 144-145) ou "Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben," de 1806 (Werke [=SW], VIII, pp. 362ss.).

15 Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Zweite Einleitung (GA I, 4, p. 213).

16 Fundamentos da Doutrina da Ciência (p. *99/262* infra).

livres[17], e que constituem uma condição necessária para que, do facto duma proposição aceite como verdadeira, se passe para um princípio transcendental, condição de possibilidade de construção de um *"sistema do modo de agir necessário"* do espírito humano.[18] Um tal princípio sistemático geral deverá ser o mesmo que, a nível prático, constitui a condição de possibilidade de todo o acto de vontade ou esforço racional, o mesmo que, a nível da sensação, permite compreender a ligação da impressão sensível e do pensar a um mundo objectivo da experiência, e ainda, que permita compreender a sua própria auto-fundação e esclarecimento reflexivos pela Doutrina da Ciência.[19]

A ideia de Fichte, que caracteriza, aliás, o espírito da ciência em geral, é a de reconduzir os factos a leis e princípios. E aquilo que distingue o projecto da Doutrina da Ciência é a exigência da recondução dos princípios, axiomas ou conceitos primeiros das ciências, bem como os factos da experiência, a leis – não psicológicas, sociológicas ou históricas, por exemplo, como em projectos mais recentes, mas pertencentes à disciplina que denomina lógica transcendental.[20]

Esta disciplina consistiria num tipo de lógica, colocada como base sistemática e reflexiva de todas as ciências em geral, em que a forma do pensar não é isolada da sua matéria objectiva, de modo a nada poder dizer sobre o mundo. Consiste numa lógica em que justamente essa cisão é eliminada. Na medida em que a Doutrina da Ciência, como ciência mais geral, não pode supor nem a forma do seu procedimento, nem o seu conteúdo como dado por nenhuma outra ciência, a certeza do seu princípio deriva de que *"essa forma só pode convir àquele conteúdo, e este conteúdo àquela forma"*[21] E é esta coincidência necessária entre forma e matéria

17 Cf. ib., p. 92/*256* infra; tb. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Erste Einleitung (GA I, 4, p. 188).

18 Ib. p. 201.

19 Para estas diversas funções de fundamentação que cabem ao princípio da Doutrina da Ciência, cf. (1) pp. 260-261/*396-397* infra; (2) "sem sentimento não é possível absolutamente nenhuma representação de uma coisa fora de nós" (p. 314/*440*); e tb. (3) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Zweite Einleitung (GA I, 4, p. 216).

20 O projecto está exposto no texto já anteriormente referido "Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência" (Über den Begriff der Wissenschaftslehre, GA I, 2, pp. 91ss.), considerado por V. HÖSLE, Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität (Hamburg, 1988), como o escrito programático de todo o idealismo alemão (pp. 22ss.). "Este 'manifesto do idealismo' pode ser considerado plenamente como fundamento *comum* das perspectivas filosóficas de *todos* os três grandes idealistas alemães" (p. 28).

21 Über den Begriff der Wissenschaftslehre (GA I, 2, p. 122); ib. p. 137.

Scanned with CamScanner

ou, em termos lógicos, entre o pensar, como simples forma, e o seu objecto material, que apela a um princípio último de cariz reflexivo: na estrutura da subjectividade pensar e pensado coincidem, ou, nos termos propostos, forma e matéria se identificam.

Apesar do risco de alguma redundância em relação ao texto cuja tradução apresentamos, julgamos que uma reconstituição do argumento que realiza a recondução de um facto dado ao princípio da Doutrina da Ciência, com um estatuto e significado dele distinto, poderá fazer evidenciar alguns supostos do argumento, o qual nem sempre é claro, conforme já se acentuou em nota anterior. Tal reconstituição poderia ser apresentada a partir de duas linhas de raciocínio: a primeira, que parte da questão pela condição em que se afirma de algum **A** que é o caso ou, na terminologia da Doutrina da Ciência, que "é posto," e conduz ao eu como suposto de todo o pensar; a segunda, que parte do valor atribuído ao princípio lógico da identidade, e conduz ao carácter incondicionado da acção pela qual o eu se põe a si próprio.

Nos termos do criticismo kantiano, é reconhecido que o modo finito do nosso acesso ao mundo nos impõe uma situação em que "se *e* como *A é em geral posto, não o sabemos,*"[22] aludindo ao carácter 'posicional,' i.e., não derivável lógica ou conceptualmente, da existência. Em particular, a verificação empírica pode responder à questão no que se refere a algum **A** determinado. Todavia, como resposta a algum caso em particular, a experiência não importa à Doutrina da Ciência, que não busca saber se um **A** particular é o caso ou não, e a partir de que leis causais ou princípios particulares ocorre – questões que seriam do domínio restrito de outras ciências, – mas busca princípios gerais, de cariz *ontológico,* i.e., condições da afirmação de ser ou não ser o caso, ou da existência de algum **A** em geral.

A questão é a de saber, em geral, o que precisa de ser posto, para que **A** possa ser posto, ou, em outros termos, o que tem de ser assumido quando se afirma ser **A** o caso.[23] E igualmente, de modo talvez menos

[22] P. 94/*257* infra.

[23] O termo "pôr," que marca os primeiros parágrafos da presente versão da Doutrina da Ciência, pode significar tanto "ser o caso" quanto "assumir" ou "admitir como válido." A expressão "A é posto no eu" (ib.) pode significar que um eu, ou o eu, representa, pensa ou admite A como válido. Uma vez entendido este eu como absoluto – princípio de racionalidade comum ao sujeito e ao mundo, – a expressão significará "A é o caso" ou "A existe." Assim, a expressão caracterizadora do eu absoluto, "o eu põe-se a si próprio," (ib. p. 95/*259*) não enuncia necessariamente um paradoxo ou absurdo como "o eu cria-se a si próprio," o que suporia a sua existência antes da sua criação, mas "o eu confere validade a si próprio," "o eu assume-se, sem mais condições, como sendo o caso." Cf. A. WILDT, Autonomie und Anerkennung (Stuttgart, 1982, p. 223).

óbvio, haveria que atender a que a simples verificação empírica, como princípio geral para a admissão de factos, não satisfaz o referido ideal científico de recondução de dados e factos a leis e princípios ou, como dirá Fichte mais tarde, *"do facto à génese."*[24] A verificação empírica tem condições gerais que podem e devem ser analisadas e que não podem, sem incorrer em circularidade, ser novamente interpretadas como dados empíricos.[25]

À indagação sobre a condição de afirmação material de **A**, Fichte buscará, pois, uma resposta indirecta, a partir da análise de uma tautologia universalmente aceite acerca desse mesmo **A**: **A** = **A** (ou, mais propriamente, "se **A** então **A**"). E a questão transforma-se, por conseguinte, na questão acerca de uma proposição, o princípio de identidade, pondo-se de lado, desde logo, qualquer questão directamente dirigida a **A**. E, conforme se verificará, a autorização de passagem de uma simples expressão "**A**," de que não se pode saber se é ou não posto, para a expressão judicativa, "**A** = **A**" (ou "se **A** então **A**"), que Fichte admite como válida sem mais condições, deve ser fornecida por uma capacidade judicativa espontânea da razão. Sendo a proposição universalmente aceite como válida, Fichte julga poder passar à afirmação de que, se nada se afirma acerca de **A** ser ou não materialmente existente, afirma-se, no entanto, uma conexão necessária, designada por **X**, entre uma ocorrência de **A** e outra do mesmo **A**.

X é então uma conexão, afirmada material e incondicionalmente como sendo o caso, entre duas ocorrências duma mesma expressão. Assim, na distinção entre sujeito e predicado que o juízo livremente introduziu, e a sua identidade que é afirmada, Fichte supõe existir um aspecto em que "**A** = **A**" ou "se **A** então **A**," não é uma simples tautologia irrelevante, que nada pode trazer de novo, o juízo absolutamente analítico do qual nada se pode extrair de informativo. Suposto que a estrutura do juízo permite reconhecer uma diferença entre *"o lugar do sujeito e o lugar do predicado",*[26] que se trata de duas ocorrências distintas do mesmo, a identificação do mesmo, nas diferentes ocorrências, ou nos diferentes lugares do juízo em que pode ocorrer, supõe um qualquer princípio exterior a **A**. Esta posição de **A**, como identificado num juízo, deve ser distinguida duma posição de **A**, como termo simples, ou suposto, por absurdo, como anterior ou

[24] Cf. WL 1804 (GA II, 8, p. 404).

[25] Cf. e.g. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Erste Einleitung (GA I, 4, p. 187).

[26] Pp. 94/*257* infra.

Scanned with CamScanner

insusceptível de uma identificação ou sequer caracterização num juízo.[27] E é este reconhecimento da identidade que Fichte julga não dever atribuir a **A**, simplesmente, como termo simples, ou objecto tão-somente dado, mas à conexão, dele diversa, e a ele acrescentada pela espontaneidade da razão **X**.

Mas pouco se teria avançado na direcção da unificação de forma e matéria no princípio da filosofia transcendental se não se procedesse à identificação da conexão afirmada como necessária **X**. Ela consiste num juízo de identidade, e, cartesianamente, Fichte emprega o termo *eu* como sinónimo *"daquele que na proposição acima julga."*[28] O que importa reter é que o eu, a subjectividade, não deve ser compreendida senão nos termos em que foi rigorosamente introduzida, como função judicativa, dotada duma capacidade de, aparentemente sem outras condições, apresentar dados sob a forma de juízos.

E, retomando a proposição inicial **A = A**, a Doutrina da Ciência pretende apresentar como princípio geral da lógica transcendental que toda a admissão de realidade subsumível ao princípio de identidade funda-se sobre um acto de relação de sujeito e predicado, uma proposição no sentido de juízo.[29]

Ora, no caso da proposição aceite como verdadeira, a conexão *"X refere-se àquele A que na proposição acima assume o lugar lógico do sujeito, assim como àquele que está no predicado; pois ambos são unificados por X".*[30] E assim **X**, sem nunca se substancializar, é idêntico a si próprio, quando se refere ao sujeito e quando se refere ao predicado, a fim de que possa reconhecer a identidade de ambos. Ou seja, a identidade de ambos apenas é posta porque se refere a *um mesmo* e idêntido a si próprio nas duas ocorrências da mesma expressão, e Fichte conclui que *"X é idêntico à frase: eu sou eu."*[31] E assim pretende Fichte transitar da afirmação de um princípio lógico, puramente formal, para uma matéria transcendental e reflexiva que não se distingue da forma do pensar.

Deverá então introduzir-se a segunda linha de raciocínio mencionada, a saber, aquela que pretende assegurar, não a transição de **A** simplesmente, pela identidade de **A**, até à reflexão do eu como condição dessa identidade, mas focar a atenção mais especificamente sobre a validade incondicionada dos juízos envolvidos.

---

27 De que modo o pensar, ou o saber, acrescenta sempre "algo mais" ao objecto pensado, é uma tese que Fichte buscará elucidar na sua versão de 1805 da Doutrina da Ciência (cf. GA II, 9, p. 181).

28 P. *93/257* infra

29 Cf. ib. p. *96/259.*

30 Ib., p. *94/257.*

31 Ib.

Como facto, se **A = A** é incondicionalmente válida, a sua condição de possibilidade, eu = eu, deverá igualmente ser considerada incondicionalmente válida. Mas, como Fichte elucida,[32] apenas se apresentou assim um facto, que é a certeza ou o reconhecimento universal de uma proposição "**A = A**," facto que nos força a admitir, igualmente apenas como um facto, a proposição **X** ou "eu sou eu". Encontrou-se apenas o facto da consciência, ou a necessidade de o admitir, mesmo para o caso em que não pudéssemos, ou não quiséssemos, aceitá-lo directamente pela evidência da consciência de si. Mas o que a dedução deverá acrescentar a uma pretensa evidência da consciência como facto, será a recondução da identidade lógica à identidade do eu, não como facto psicológico, mas como função lógica suposta em toda a posição de identidade de um qualquer objecto **A**.

O carácter incondicionado de **X** e, logo, a validade e posição, sem outras condições, do princípio formal e material do eu, deverá ser derivado da noção de que a proposição de identidade não carece nem admite demonstração, i.e., da admissão do seu valor axiomático. Assim como a proposição é axiomática (e é por tal razão que Fichte escolhe partir duma tal proposição para o estabelecimento do princípio da Doutrina da Ciência, e não de uma derivada, o que, segundo o autor seria igualmente possível, mas muito mais complicado[33]), assim também será entendida como incondicionada a acção do eu que a funda. E, consequentemente, **X** é um princípio incondicionado, e a identidade do eu igualmente incondicionada. Por tal modo, a proposição "eu sou eu" exprime uma acção do eu judicador que não é condicionada por nenhuma outra, e o juízo assim formulado é válido incondicionalmente, exprimindo, por conseguinte, não um simples facto, encontrado entre outros factos, com a validade de um facto de consciência como qualquer outro, mas exprime a acção incondicionada pela qual o eu se mostra como sendo necessariamente o caso. A existência do eu, para si próprio, é necessária, e esta existência não se resume ao registo de um facto, mas ao estabelecimento de um princípio necessário para toda a experiência possível. Na terminologia de Fichte: *"o eu* põe-se a si próprio, *e* é, *por força deste mero pôr-se por si próprio."*[34] E por isso *"o* eu sou *é expressão dum acto de acção; e também do único acto de acção possível, conforme resultará da totalidade da Doutrina da Ciência."*[35] Assim, se nada se pode afirmar acerca de **A**, Fichte julga poder afirmar incondicionalmente, como condição de qualquer afirmação, o eu como função judicativa e identitativa.

---

32 Cf. ib.

33 Cf. ib. p. *92/255.*

34 Ib. p. *96/259.*

35 Ib.

Scanned with CamScanner

E por meio de um tal argumento e pressupostos chega Fichte à reconstituição da identidade reflexiva entre forma e matéria, encontrando na pura forma do pensar, separada da "matéria" constituinte dos factos empíricos do mundo, uma via possível de acesso a uma materialidade, aquela que é própria do eu – uma materialidade não empírica, mas que impõe, não obstante, determinadas características ao mundo conforme pode ser pensado e conhecido, os juízos sintéticos a priori da Crítica da Razão Pura de Kant. Pela coincidência entre forma e matéria naquele que será o seu primeiro princípio, Fichte pretende, a partir da lógica, poder dizer algo acerca do mundo, nas suas estruturas fundamentais ou categorias gerais.[36]

Estabelecido assim o princípio, que não constitui um simples facto encontrado, ou um axioma formal arbitrariamente eleito como princípio estrutural da filosofia, mas um acto ou lei reflexivo, incontornável para todo o pensar e experiência, Fichte irá estabelecer mais dois princípios, o do não-eu, encontrado, de modo semelhante, a partir da proposição "-A não é = A," e o da limitação e composição, necessário à coexistência entre os dois primeiros. Assim, se o não-eu é a negação eu, a posição daquele cancelaria a posição deste e vice-versa, se não se introduzir um princípio de limitação da posição. O resultado será, então, uma proposição complexa, a qual, segundo Fichte, bastará para suprir algumas das principais lacunas do empreendimento sistemático de Kant, a saber, a ausência de um princípio comum para as duas partes do sistema, razão teórica e razão prática e, no interior da razão teórica, a inexistência de um princípio ou método de obtenção das categorias ou conceitos puros do entendimento.

Esta proposição complexa, verdadeiro princípio da Doutrina da Ciência, é enunciada por Fichte do seguinte modo: *"o eu opõe, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível."* A proposição é analisável em duas outras, mais simples, que permitem gerar, resolvendo a primeira das lacunas enunciadas na obra da Kant, uma, a parte teorética, outra, a parte prática do sistema: "o eu põe-se a si como *determinado pelo não-eu"* e *"o eu põe o não-eu como limitado pelo eu.* "[37]

Um só e mesmo princípio, constituído a partir da composição de três categorias correspondentes a três acções incondicionadas do eu, a posição, a oposição e a composição ou limitação entre as duas, permitem a Fichte deduzir sucessivamente as categorias do pensar, a acção prática segundo fins racionais e os princípios gerais da experiência empírica, resolvendo então a segunda das dificuldades apontadas ao sistema de Kant, a ausência de um princípio e um método para a enunciação das categorias estruturais básicas para a experiência possível.

36 Veja-se, sobre a função e princípio da síntese a priori, ib. p. 114/*275*.

37 Ib., p. 110, 125, 127/ *271, 284, 287*.

Esta ideia, de derivação das categorias, – que era manifestamente ausente da Crítica da Razão Pura, onde, na sua "Chave para a descoberta de todos os conceitos do entendimento", Kant se limitava a remeter para a teoria do juízo já constituída na lógica geral,[38] – é saudada por Hegel, o qual se pronuncia sobre o mérito de Fichte numa questão que lhe é muito especialmente cara: *"Fichte foi mais longe [sc. do que Kant], e este é o seu grande mérito, que exigiu e buscou levar a cabo a derivação, a construção das determinações do pensar a partir do eu e, em parte, conseguiu-o. [...] Esta é a grandeza da filosofia de Fichte. Aquilo em que, desde Aristóteles, ninguém tinha pensado – indicar as determinações do pensamento na sua necessidade, a sua derivação e a sua construção – isto empreendeu Fichte [...]. Esta é, em todo o mundo, a primeira tentativa racional de derivar as categorias."*[39]

A proposição complexa encontrada por Fichte exprime uma *"síntese suprema"*,[40] ou síntese incondicionada, através da qual está sanada a oposição entre eu e não-eu, contradição interior aos princípios, na sua síntese complexa. Mas esta síntese estabelece igualmente uma oposição entre o eu absoluto do primeiro princípio e o eu limitado que, no terceiro princípio, se opõe ao não-eu limitado. E por esta oposição entre o eu absoluto e o eu limitado,[41] o eu absoluto, aquele que se põe a si próprio, ou que é incondicionalmente o caso, não se confunde com o sujeito, mas é antes aquele em relação ao qual apenas se podem sujeito e objecto pensar. Este eu absoluto constituirá o ideal incondicionado da liberdade como alfa e omega do sistema fichteano, ideal cuja realização progressiva é o objecto de todo o esforço prático da razão humana e terá largas implicações nas concepções morais e políticas de Fichte.[42]

Pela sua própria natureza, que deriva dos princípios opostos e da sua composição, esta síntese contém em si, manifestamente, oposições, as quais se irão evidenciar, por análise, sob diversos aspectos, e ser conciliadas por conceitos que constituirão as categorias do pensar, do agir e da

38 Kritik der reinen Vernunft, A70/B 95 ss. V. a crítica de Fichte em Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Erste Einleitung (GA I, 4, p. 201); e Zweite Einleitung (ib., p. 230).

39 HEGEL, Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie (in Vorlesungen, 9, Hamburg, 1986, pp. 157 e 160).

40 Pp.. 114/*275* infra.

41 Cf. ib. p. 110/*271*.

42 Sobre estas concepções e a sua fundamentação, v. e.g. R. LAUTH, Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte (Paris, 1987, esp. pp.. 53ss.), ou B. WILLMS, Die Totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie (Köln/Opladen, 1967, esp. pp. 58ss).

Scanned with CamScanner

experiência. E assim, é já o próprio princípio que contém e fornece o método: *"temos, por conseguinte, em cada proposição, de partir da indicação de opostos, os quais devem ser unificados.[...] Temos, então, no eu e no não-eu ligados por ela, na medida em que são ligados pela mesma, de buscar notas características opostas remanescentes, e de as ligar por um novo fundamento de relação, o qual tem, novamente, de estar contido no fundamento de relação supremo entre todos: temos, outra vez, de buscar novos opostos nos opostos ligados por esta primeira síntese, e de os ligar por um novo fundamento de relação, contido no que foi inicialmente derivado; e assim prosseguir até onde pudermos; até chegarmos a opostos que não mais se deixem ligar perfeitamente, e passar, assim, ao domínio da parte prática. E assim está, então, o nosso passo certo e seguro, prescrito pela coisa mesma, e podemos saber de antemão que não podemos, de todo, errar, se tomarmos atenção e obedecermos ao nosso caminho."*[43] Este momento, onde a impossibilidade de ligação evidencia o limite crítico da razão teórica é, para Fichte, a ocasião para a dedução da imaginação transcendental, num dos pontos mais conhecidos da obra.[44] Este, no entanto, seria um tema que excederia o exercício de simples apresentação de aspectos prévios e introdutórios, ou de introdução ao ambiente transcendental do projecto dos Fundamentos da Doutrina da Ciência de 1794/1795.

As limitações do sistema fichteano foram evidenciadas, desde logo, por Hegel e Schelling, nomeadamente no subjectivismo do seu princípio, que conduz á secundarização da natureza,[45] no facto de que o ideal de sistema circular igualmente não se realizará, senão mantendo-se sempre o hiato entre o eu e o seu ideal, ou seja, como dirá Hegel, o eu será sempre diferente de si próprio e apenas *deverá* ser igual a si, sem poder realizar a sua identidade,[46] o facto de que a liberdade absoluta como ideal do eu não ser facilmente dissociada duma liberdade meramente individual e abstracta,

43 Pp.. 114-115/*275-276* infra.

44 *"Esta faculdade, quase sempre mal conhecida, é a que compõe uma unidade entre opostos permanentes, – que intervém entre momentos que teriam de se suprimir mutuamente, e assim os conserva a ambos – é aquela que unicamente torna possível a vida e a consciência e, em particular, a consciência como uma série temporal contínua"* (pp. 204-205/*351*; cf. tb. pp. 215/*359*).

45 A partir de HEGEL, Differenz des fichteischen und schellingischen Systems der Philosophie (Gesammelte Werke, IV, Hamburg, 1964, pp. 63, 50-51);

46 A crítica de não retorno do sistema ao seu princípio é de HEGEL (op.cit, p. 45). Uma tal questão permite, entretanto, que a obra de Fichte contenha *"um dos mais espantosos documentos da pré-história do existencialismo,"* segundo J. WIDMANN ("Existenz zwischen Sein und Nichts. Fichtes Daseins-Analyse von 1805" in L'héritage de Kant, Paris, 1982, p.137), a já referida Doutrina da Ciência de 1805.

desprezando todas as mediações concretas e historicamente constituídas da sociedade humana[47] ou, mais recentemente, as aporias conceptuais em que se parece envolver qualquer princípio reflexivo para a subjectividade.[48]

Por outro lado, algumas das fraquezas, como a referida não completação do sistema têm, em comentadores recentes, de alguma forma sido exploradas como virtudes, na medida em que parecem fazer mais plenamente justiça à finitude humana e constituir um 'douta ignorância transcendental' em que a liberdade e o valor incondicionado da ética e do amor são justamente assegurados.[49] Ou também, a vertente pragmática pela qual a reflexão busca estabelecer, não proposições teóricas, mas actos de linguagem supostos em determinados enunciados auto-referentes[50] seria outro elemento de actualidade do fichteanismo.

Em qualquer caso, um caminho de pensamento que, partindo da reflexão e da finitude, busca colocar a *liberdade* e a *imaginação* como conceitos centrais de uma compreensão coerente do mundo deveria sempre merecer a atenção do leitor interessado pela filosofia.

A tradução busca, sempre que possível, acompanhar proximamente o texto alemão da edição *Fichtes Werke,* Walter de Gruyter, Berlin, 1971 (reimpressão fotomecânica da edição *Johann Gotlieb Fichtes sämmtliche Werke,* editada por I. H. Fichte, Berlin, 1845/1846, para os volumes I a VIII, e *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassenes Werke,* hrgb. I. H. Fichte, Bonn, 1834/1835, para os volumes IX a XI), cotejado, no entanto, com o volume I, 2 da edição crítica intitulada *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* editado por R. Lauth, H. Jacob e M. Zahn, Friedrich Frommann, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1965, de onde foram retiradas todas as variantes significativas. No entanto, mesmo que nos afas-

47 Mais uma vez a crítica já se encontra no escrito de Hegel sobre a "Diferença dos Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling" (HEGEL, op. cit., 59).

48 Cf. a ideia originalmente em D HENRICH, Fichtes ursprünglicher Einsicht (Frankfurt, 1966).; cf. tb. e.g. M. FRANK, Die Unhintergehbarkeit von Individualität (Frankfurt, 1986, esp. pp. 33ss.).

49 A expressão *"douta ignorância transcendental"* é de W. JANKE (Sein und Reflexion, Berlin, 1970, p. XIV) e exprime o cerne das suas interpretações (v. ib. Vom Bilde des Absoluten, Berlin, 1993). Sobre o carácter aberto do sistema fichteano e as suas implicações políticas e históricas, v. tb. L. FERRY, Philosophie politique (Paris, 1984, e.g. 2, p. 201s.) ou os artigos de R. LAUTH ("La Doctrine de la Science et l'engagement historique") e I. RADRIZZANI ("Philosophie et prophétie") in Révue de Mét. et de Morale (101, nº1, 1996, pp. 23-48 e 85-116).

50 A ideia é explicitada em V. HÖSLE, Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität (in Zeitsch. für philosophische Forschung, 40, 1986, pp. 235--252, esp. 243-245); v. tb, recentemente, a recensão de J.-P- MITTMANN, Vom sprachlichen Zugang zum Absoluten (in Philosophische Rundschau, 44, 1997, pp. 64-73).

Scanned with CamScanner

tássemos da literalidade, a possibilidade de reconstituição do texto em português corrente tem limites, porque já na sua origem se trata de um texto que procura introduzir o leitor num modo de pensar novo e que causará, por conseguinte, e em qualquer caso, estranheza.

Alterou-se a pontuação em muitos casos, mantendo-se embora a matriz original, que diverge muitas vezes do uso considerado hoje mais natural. A menor relevância da coloração de tipo retórico ou literário permitiu fixar um léxico caracteristicamente científico e limitado que, ainda assim, permite, e exige, alguma oscilação, e que reunimos num glossário. Nos casos em que estarão em questão associações linguísticas que não foi possível verter para o português, ou na tradução de alguns termos de especial relevância ou dificuldade, incluíram-se, em rodapé, os termos originais. Todas as notas que se revelaram indispensáveis à tradução vêm numeradas em arábicos, enquanto que as do autor estão assinaladas com asteriscos. O texto da tradução inclui ainda, entre parênteses rectos, em redondo a paginação da edição SW volume I, em itálicos a da GA, volume I,2. A indicação "A:" refere a primeira edição da obra, "C:" designa uma variante introduzida na sua segunda edição, em 1802, e "SW:" uma variante incluída apenas na edição SW, preparada por I.H. Fichte, filho do autor.

Auxiliámo-nos por vezes, em passagens de interpretação difícil, do esclarecimento prestado por quatro traduções precedentes, a saber "Principii fondamentali di tutta la Dottrina della Scienza" (in *Dottrina della Scienza,* tradotta da Adriano Tilgher, Bari, 1910), "Foundations of the Entire Science of Knowledge" (in *The Science of Knowledge,* edited and translated by Peter Heath & John Lachs, 1970, Cambridge University Press, 1982), "Les principes de la Doctrine de la Science (1794-1795)" (in *Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797),* traduction par A. Philonenko, 1964, troisième edition augmentée, Paris, 1990) e "A Doutrina-da-Ciência de 1794" (in *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e Outros Escritos,* seleção de textos, tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, 1988).

Agradeço ao Adelino Cardoso a sua leitura da tradução e sugestões, e ao José Manuel Martins, pelos reparos feitos a uma versão mais antiga desta Apresentação. Os erros, contudo, que espero não retirem o valor científico e filosófico a esta tradução, são imputáveis exclusivamente a mim.

O Tradutor

Fundamentos

da

Doutrina da Ciência Completa

como

Sebenta para os seus Ouvintes

por

IOHANN GOTTLIEB FICHTE.

Lisboa,

edições colibri.

1996

Scanned with CamScanner